A Tradição Analógica e o Surgimento de uma Antropologia Dialógica

DENNIS TEDLOCK

Neste momento,
suponhamos que tivéssemos um espelho.
Poderíamos sair para a rua,
e se o sol tivesse saído
poderíamos posicionar este espelho:
então,
o reflexo poderia chegar a qualquer parte.

ANDRÉS XILOJ

PRÓLOGO

Franz Boas (1921:468) e Stith Thompson (1929: XVII) observaram, há muito tempo, que parecia não haver quase nenhum "mito autêntico sobre a criação" na América do Norte indígena, com o que eles queriam, aparentemente, se referir aos mitos de origem, segundo o modelo metafísico do Gênesis I, João I, e, por falar nisso. segundo a Metafísica de Aristóteles. Mas Boas mencionou que há, ao norte da Califórnia, mitos nos quais "a criação espontânea" acontece (1921:468). Ao relermos as versões Maidu e Kato desses mitos, vemos que o que acontece é que há dois criadores, masculino e feminino, e que ambos se acham presentes num mundo que possui existência física já no começo da estória (Thompson, 1929:24-37). As mudanças que então se operam no mundo se concretizam quando esse homem e essa mulher mantêm um diálogo — não há nenhum ser solitário e masculino que diz: "Que isto ou aquilo seja feito." Um diálogo semelhante acontece no Popol Vuh, o livro sagrado dos Quichê-Maias, e constitui uma profunda rejeição contra o livro do Gênesis (Tedlock, 1183: cap. 11). Sustentar que sob a

aparência de mitos como esse existem os trabalhos de um Logos único e universal é dar um voto a favor da metafísica ocidental e contra o diálogo. Mas o estudo desses mitos requer um enfoque dialógico. A forma para se escrever sobre o Popol Vuh pode ser começando pelas palavras introdutórias, *Are uxe oher tzib varal Quiché ubi*, e depois, continuando a partir daí, fazendo citações e perguntas do começo ao fim.

FALA

Por detrás daquele gênero particular de ficção, que chamamos de "etnografia", existem muitos e muitos diálogos, aquela "fala alternada", ou para usar, literalmente, a tradução do grego, "dia-logos", ou seja, "falando de um lado para o outro."

É bem verdade que no campo, nós, antropólogos, fazemos muitas coisas além de dialogar. Podemos observar os nossos sujeitos caçando, ou colhendo, ou reunindo as ovelhas, ou capinando a roça, ou debulhando o milho; é bem provável que estejamos presentes, de olhos e ouvidos atentos, quando acontece um ritual; é provável que, mais tarde, façamos uma descrição pormenorizada em nossas anotações, mesmo que não tenhamos entendido uma só palavra das falas, preces e canções que se estenderam pela cerimônia. Se a antropologia socio-cultural se fundamentasse em nada mais do que observações silenciosas, não haveria nada que a distinguisse das ciências naturais. Mas, a partir do momento em que falamos sobre essa caça ou canção com as pessoas que participaram de uma ou de outra, nós entramos no território que é a esfera de ação específica das ciências sociais. Alfred Schutz chama esse território de "intersubjetividade humana" (1967, cap. 3; ver também Fabian, 1971), mas poderíamos chamá-lo. igualmente, de "interobjetividade humana." Benetta Jules-Rosette (1975:21) chama aquele domínio de "um repertório de conhecimento e expectativas, ou cultura comum, que foi compartilhado com os participantes e foi criado a partir da interação com os mesmos." Aqui no Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira declara que "captar o mundo indígena *em sua relação* com o mundo dos brancos" é uma "condição da própria compreensão antropológica" e afirma que "não é absoluto o horizonte cognitivo do observador" (1981: 5). O diálogo antropológico cria um mundo, ou a compreensão das "*diferenças entre*" dois mundos, que existe entre pessoas que se encontravam indeterminadamente distantes, de to-

das as formas possíveis, no momento em que resolveram partir para uma conversa. Esse *espaço intermediário* no mundo do diálogo é algo que desejo manter diante de nós, ou entre nós, através de todo este trabalho.

É enganoso esse espaço intermediário na situação do trabalho de campo na área de ciências sociais, pois a situação do gabinete, onde tem lugar a "preparação para publicação", nos leva a "simular" as ciências naturais. Quando tomamos as ciências naturais como modelo e falamos de "objetividade", ou da superação da "subjetividade", então o mundo intersubjetivo, interobjetivo do diálogo original, a própria situação que separa as ciências sociais das naturais, vai se estreitando em direção ao vértice, escondido por entre as ficções de centenas de etnografias. Como Schutz (1967: 31-32) afirma, a "objetividade" que normalmente se atribui às ciências sociais não é nada mais que "a subjetividade" do observador, fazendo suas próprias afirmações além daquelas do sujeito observado. Aqui nós deixamos de lado a possibilidade de uma antropologia que permanece fiel à situação dialógica e entramos no domínio do que chamo de antropologia analógica. Uma antropologia dialógica seria conversar de um lado para o outro, ou alternadamente, o que é algo que todos nós fazemos durante o trabalho de campo, se não somos apenas cientistas naturais. Não há motivo para que esse diálogo seja interrompido ao deixarmos o campo. Digo isso, até colocando de lado a possibilidade de correspondência pelo correio, como a que Robert Lowie manteve com James Carpenter, o seu intérprete da língua Crow (Lowie, 1960: 427-37). O diálogo que tenho em mente (que chamo de diálogo de gabinete) envolve a interpretação do discurso gravada no campo. De novo, esse diálogo é algo que todos nós desenvolvemos, ouvindo, decifrando, questionando e, por assim dizer, respondendo. Esse diálogo ainda é parte da natureza específica das ciências sociais; ainda é antropologia dialógica. Mas até agora, nós o fazemos essencialmente *antes* de escrever, em vez de *na hora* de escrever.

A antropologia analógica, por outro lado, envolve a substituição de um discurso por outro. Afirma-se que esse novo discurso, por mais à parte que pareça estar, é equivalente ou proporcional, num sentido quase-matemático, ao discurso anterior. "Ana-logos", em grego, significa literalmente "fala por sobre", "fala além de", ou "fala depois," em contraposição à conversa alternada do diálogo. O diálogo é um processo que continua e, por si só, indica processo e mudança; o que se chama de análogo, por outro lado, é um produto, um resultado.

A julgar pela evidência empírica, ao percorrermos as etnografias em nossas estantes, percebemos que é lei em antropologia analógica que o etnógrafo e o nativo nunca se expressem entre as capas do mesmo livro. Na etnografia clássica, outros antropólogos podem ser citados extensivamente, mas nenhum nativo emite nenhuma frase completa, seja no texto, seja na tradução. Nos casos excepcionais em que os nativos se expressam durante um certo espaço de tempo, eles falam apenas como grupo, através de trechos de mitos e orações. Há, é claro, aqueles "termos nativos" ubíqüos, mas que não chegam a constituir uma fala articulada, isso sem falar em eloqüência.

Segmentos de fala mais longos, como os mitos, são, algumas vezes, considerados equivalentes verbais das máscaras, das ferramentas e dos tambores expostos em vitrinas de museus, mas acho que vamos encontrar a analogia adequada, não nos mitos que carregam consigo uma gama de significados que se explicam por si mesmos, mas nos "vocábulos nativos" salpicados por uma etnografia, cada um acompanhado, por assim dizer, de um cartão explicativo. Uma das funções desses vocábulos, num discurso puramente analógico, é oferecer evidência, tal qual um *souvenir*, de que a pessoa que agora se encontra no gabinete esteve antes no campo, conversando com pessoas verdadeiras num lugar distante e verdadeiro, mesmo que as averigüações publicadas possam parecer-se com alguma estória que já ouvimos em algum outro lugar.

À margem do discurso analógico — um discurso que ocupa a posição central em antropologia — está um discurso secundário de outro tipo. Aí se encontram confissões pessoais daquilo que "realmente aconteceu no campo", textos nativos com traduções interlineares, e histórias de vida nativas. Algumas vezes há fragmentos desse discurso secundário em prefácios, notas de pé de página e apêndices de etnografia, mas o seu lugar adequado parece ser em volumes independentes, como que para deixar livre a continuidade da empresa analógica. O que esses três tipos de volumes independentes têm em comum com a própria etnografia é que a sua forma dominante é a do monólogo. É verdade que os textos nativos e as histórias de vida são citações diretas e não substitutos analógicos do discurso nativo, mas eles não são mostrados à luz plena do diálogo entre o nativo e o antropólogo. Ou melhor, eles são apresentados como se o antropólogo tivesse sofrido uma traqueotomia antes de chegar ao campo. De novo, como no caso das etnografias, deve haver uma marginália compensatória, mas, desta feita, agora é o

nativo que fala sem parar, por um lado, como o veículo supostamente passivo da tradição coletiva e, por outro, como se esse nativo fosse uma daquelas personalidades intoleráveis que só conseguem falar sobre si mesmas.

O que dizer, então, sobre aquele outro tipo de volume independente, as confissões do antropólogo? Aí também pode se encontrar um pouco daquele diálogo precioso e isso acontece na maioria dos ensaios que Joseph Casagrande organizou em *In the Company of Man* (1960) sendo que cada um deles deve mostrar a relação entre o pesquisador de campo e seu intérprete, informante ou garoto de recados favorito. W.E.H. Stanner oferece apenas um punhado de expressões do seu preferido Nangiomeri, um homem conhecido em inglês por Smiler, e uma dessas expressões mostra o que Smiler falou para uma terceira pesosa em vez de para o próprio Stanner. O que ele disse (com o perdão pelo meu Nangiomeri) foi: "*Well, fuck you!*" (Stanner. 1960:86). Aliás, relendo minha própria especulação bem no gênero ensaístico, encontro a seguinte frase: "Isto enfureceu Daniel, e ele blasfemou em inglês" (Tedlock, 1975:252). No livro recente de Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977), os nativos emitem poucas frases completas, e as duas únicas citadas em árabe, a língua falada na vila escolhida por Rabinow, vêm não dos moradores da vila mas de um bérbere. Uma delas (com o perdão pelo meu árabe) é *moul-taxi la-bas*, que ele traduz por "como está o motorista?", e a outra é *numero wahed* que ele traduz por "primeira classe" (Rabinow, 1977: 68-69). Passando ao relato de Clifford Geertz na primeira pessoa sobre uma briga de galo balinesa, vemos, mais uma vez, que os nativos têm muito pouco para dizer, e na ocasião em que eles falam sua própria língua, assim o fazem coletivamente. Isso acontece quando as autoridades chegam e todos gritam (com o perdão pelo meu balinês), *pulisi, pulisi*! (Geertz, 1973: 414).

Não estou bem certo de como interpretar esses exemplos, mas uma formulação parcial seria a seguinte: na etnografia clássica, os informantes, coletivamente, dizem palavras isoladas aqui e ali numa língua totalmente exótica; em confissões ou reflexões, por outro lado, onde o contato entre indivíduos e entre culturas é uma realidade incontestável, os informantes têm a chance de pronunciar, de vez em quando, frases completas, mas estas muito provavelmente contêm ou consistem inteiramente em palavras de línguas francas. De qualquer modo, a forma dominante, até da confissão, e o monólogo. A confissão possui a mesma relação com a etnografia, do lado

antropológico da questão, que as histórias de vida possuem com uma coleção de mitos, do lado nativo da questão. Todos os quatro gêneros são monólogos, cada um com marginália (e, de vez em quando, até citações curtas) que se sobrepõe com um ou com mais de um dos três.

Mas é preciso acrescentar que os discursos nativos publicados são monólogos apenas no sentido primário, isto é, cada um deles foi proferido por uma determinada voz. Nesse monólogo, na história de vida, mas ainda mais no mito, há diálogos citados em grande número. Tanto assim que, no caso da narrativa zuni (Tedlock, 1978), por exemplo, quase que se poderia dizer que as passagens narrativas por excelência, ali estão apenas para suprir os contextos e as interpretações para uma série de diálogos. O mesmo não se aplica, num sentido antropológico, à etnografia e à confissão. Dell Hymes, ao comentar sobre o gênero confessional, observou que "o que é considerado conhecido e do modo como se tornou conhecido ainda se encontra compartimentado" (1972a: 380), mas o que estou colocando em questão aqui é o quanto até mesmo as confissões nos contam como as coisas "se tornaram conhecidas." Em vez de nos permitirem ouvir as coisas durante o seu processo de revelação, essas confissões falam *sobre* aquele processo e, nesse sentido, elas já são produtos ou resultados analógicos, diferindo da etnografia apenas no grau em que o monólogo é abertamente personalizado.

Além da etnografia e de seus três gêneros auxiliares, encontram-se trabalhos "sintéticos" ou "teóricos" que "se dirigem para o alto", ou que "vão além" dos discursos anteriores, até um ponto em que mesmo as expressões nativas isoladas desaparecem, exceto por umas poucas que se tornaram moeda corrente em antropologia. Essas são as equivalentes antropológicas de *pulisi, numero, taxi*, e "*Fuck you*". Estou pensando em palavras como *totem, tabu, mana* e *xamã*, embora, sem dúvida, o exorcismo do totemismo de Lévi-Strauss (1963a) poderia ser repetido para *mana, tabu* e *xamanismo*. Nos Estados Unidos um antropólogo dado a sínteses poderia querer remover de seu discurso não apenas o *totem*, mas o *hogan, kachina, kiva, peyote, potlatch*, e também *wampum*. No Brasil, ele poderia querer remover *pajé, maracá, uluri, zarabatana, cauim* e *mutirão*.

Na medida em que o diálogo original, e até os *souvenirs* que o acompanham, somem de vista, o discurso analógico, este objeto criado que se ergue *para o alto*, ou que vem *depois*, pretende, progressivamente, descrever regras ou leis que permanecem *sob*, ou que vêm *antes* daquilo que os nativos fazem ou dizem. Como Pierre Bourdieu

(1966:27) diz, "os objetos construídos pela ciência" tendem a se tornar imbuídos de prioridade ontológica. Robert Murphy (1971: V) apresenta a afirmação ontológica da fé analógica da seguinte forma: "*Sob a aparência* das diferenças culturais há uma humanidade primordial" (grifos meus). Continuando, ele diz que esta humanidade primordial "deve ser *levada em conta* e deve também ser *respeitada*" (grifos meus), assim, esbarrando no dilema moral perpétuo do antropólogo analógico, que vai em direção a um "relato" que será parecido com aquele das ciências naturais, por um lado, e que, por outro lado, experimenta uma pontada de culpa humanística e de sentimentalismo. É difícil "respeitar" este homem primordial, no momento em que o vemos. A julgar pelos estudos que tive a chance de consultar, ele possui uma terminologia de cores do Estágio I (mas não importa mais como os termos verdadeiros são pronunciados e o único ponto de referência é a tabela de cores de Munsell), ele possui uma gramática profunda ou universal (uma versão científica do Esperanto), e os seus mitos (aqui estou com Lévi-Strauss) têm como personagens somente letras do alfabeto, enquanto que as interações e as ações desses personagens se restringem a "transformação", "contraste", "congruência", "não-congruência," "identidade," "diferença," "conjunção," "disjunção," "presença" e "ausência" (Lévi-Strauss, 1973:9). Observe-se que uma coisa que os personagens não fazem é *conversar* um com o outro. Se algum dia tivéssemos a chance de encontrar um exemplo desse homem primitivo — e, preparem-se, Lévi-Strauss o chama de "*l'homme nu*," sem roupa alguma, a não ser, talvez, um daqueles estojos penianos usados pelos índios amazônicos —, ele certamente seria, pelo menos para a antropologia analógica, o informante ideal. De fato, nós nem precisaríamos aprender a língua nativa.

Agora, para que vocês não pensem que aqui estamos apenas tratando das fraquezas de "idealistas," "mentalistas," e coisas desse tipo, devo acrescentar que o "materialista" está igualmente mais para o lado de cá da fronteira dialógica. Marvin Harris (1964:7) tenta formular "uma descrição de coisas culturais desvinculadas da cultura." A própria descrição, é claro, transcende a materialidade e adquire a forma de leis universais que pretendem governar todos os fenômenos (ver Paul e Rabinow, 1976:122n.). A única diferença é que, enquanto o idealista ou mentalista coloca essas leis, em última análise, no córtex cerebral (ou então nos interstícios de uma coletividade de córtices cerebrais), o materialista os coloca em ou entre objetos externos, fora do próprio corpo humano.

Dentre os discursos analógicos, os que fazem o apelo mais concreto à transcendência abstrata são aqueles nos quais até as frases da mão que escreve em um gabinete fogem da vista e são substituídas por quadros e tabelas, juntamente com algarismos arábicos, letras isoladas do alfabeto romano (e algumas vezes do grego) e sinais de álgebra — embora estes objetos, como máscaras, implementos, tambores (e vocábulos nativos), pareçam exigir notas explicativas. O aparecimento desses mecanismos no discurso antropológico, a julgar pelos artigos antropológicos que são às vezes aceitos entre as capas limpas e brancas da revista *Science*, é tido como evidência de que a antropologia está, finalmente, conquistando seu devido lugar entre as outras ciências — o que quer dizer, neste caso, as ciências naturais, as ciências nas quais nenhum campo dialógico é possível, para início de conversa. Não muito além desses gráficos e dessas tabelas e fórmulas poderia existir a concepção do sonho analógico definitivo, um sonho que Murphy descreve como "uma síntese teórica que, espero, encontrará pertinência em todas as sociedades e não apenas na nossa" (1971: VI). Para mim, pelo menos, tais esperanças se parecem com a pós-imagem intelectual de um império destruído, um império transformado em uma teoria sobre a qual o sol nunca se põe.

Este é um bom momento, acho eu, para experimentarmos um pouco do nosso próprio remédio, considerando o destino que traçamos anteriormente, e que traçamos agora, para aquelas pessoas com as quais dialogamos lá no campo, agora sujeitas, todas sem saber, às leis retrospectivas que julgamos estar aprovando. Se interrompermos nossa *participação* na progressão analógica apenas por um momento e assumirmos o papel de *observadores* com relação aos nossos próprios trabalhos, pode ser que sejamos capazes de ver nossos gráficos, nossas tabelas e nossa álgebra como os artefatos de uma cultura específica que são, agora expurgados dos últimos traços de outras vozes em outros lugares. De repente, e exatamente neste momento, todos aqueles avisos sobre os perigos de nos tornarmos um dos nativos vêm à mente, todas aquelas estórias sobre Frank Hamilton Cushing e os índios Zunis. É possível que existam dois modos de se "tornar nativo"', um bem do outro lado da fronteira dialógica e o outro bem para "este"' lado, o "nosso" lado?

Cushing vem sendo citado há muito tempo, especialmente na tradição oral, como o caso clássico do antropólogo que virou nativo. Lévi-Strauss (1967:282) tenta reconvertê-lo, dando-lhe "um lugar à direita de Morgan" e chamando-o de "grande precursor"

do estruturalismo, uma clássica inversão lévi-straussiana. Mas, o que é realmente interessante é que os próprios Zunis depreendem uma lição bem diferente, a partir do exemplo de Cushing, e que deveria nos fazer parar para pensar. Um dia, em zuni, Andrés Peynetsa me perguntou o que eu sabia sobre *ku:shi* e *tims? okya*, Cushing e Stevenson (que tal esse par de palavras nativas?), e eu lhe disse que Cushing dizia ter se tornado Sacerdote do Arco. Ele, então, se lembrou da seguinte estória, que achava bem provável que fosse sobre Cushing:

> Uma vez eles transformaram um homem branco num Sacerdote do Arco
> ele estava lá na praça com os outros sacerdotes
> ele tinha listras pretas
> em seu corpo branco.
> Os outros disseram suas preces do fundo de seu coração
> mas ele leu a sua num pedaço de papel.

A parte sutil da estória tem a ver com as listras pretas no corpo de Cushing. Em zuni, uma página escrita é *ts?ina* (aqui uso a expressão nativa), literalmente, "aquilo que é listrado." Além disso, na pele de Cushing, as listras do Sacerdócio do Arco o fizeram parecer (de novo, um termo nativo) um *newe:kwe* listrado de preto e branco, ou seja, um palhaço. Para traduzir tudo isso, o que *ku:shi* queria dizer não se revelava apenas pelo pedaço de papel que ele tinha nas mãos: estava escrito por todo o seu corpo.

Ora, num enfoque analógico a essa narrativa, poderíamos procurar precisamente aquilo que ela pode nos contar sobre os índios Zunis, e não pelo que ela pode nos contar sobre nós mesmos, sem levar em conta o relacionamento entre nós mesmos e os Zunis. De fato, a estória não é, em primeiro lugar, um documento apropriado para a antropologia analógica, já que o que acontece é que um dos personagens (o principal) não é um Zuni — e nem tampouco um índio. Mais grave ainda, o diálogo em que essa estória surgiu começou quando o informante fez uma pergunta ao antropólogo.

Se lermos essa estória, não como um possível documento que serve de base para uma planejada descrição analógica dos Zunis, ou de sua mente. mas como exemplo da forma, ou de uma forma que os Zunis usam para explorar o problema da etnicidade, aí, o mais impressionante é que essa estória nos conta, ao mesmo tempo, quem são os "Zunis" e quem somos "nós"", muito mais ainda ao nos colocar juntos na mesma narrativa — entre as duas capas do

mesmo livro, por assim dizer. Os Zunis diziam suas preces de cor, mas Cushing lia num pedaço de papel; eles as diziam de dentro para fora, e o antropólogo dizia a sua de fora para dentro. Mas, ao mesmo tempo, Cushing é um Sacerdote do Arco, e ele está lá na praça com os outros sacerdotes e está com o corpo cheio de listras. Raciocinando no outro sentido, embora a prece de Cushing não passe de um pedaço de papel cheio de listras, este é a oração, e é o reflexo das listras que todos estão usando, tornando *todas* as listras em equivalentes visuais das preces faladas. No entanto, ao mesmo tempo, para tocar na *diferença* novamente, Cushing é *mais* listrado que os outros, no sentido duplo que têm o seu papel listrado e as listras em seu corpo, que aparecem tão claramente.

Quando eu disse antes que este contraste forte entre o preto e o branco fez de Cushing um palhaço, eu já estava estendendo o processo dialógico além do que foi realmente dito num certo dia durante uma conversa com Andrés Peynetsa. Agora, se introduzirmos essa estória um passo adentro de um gabinete, mas ainda a conservando diante de nós, ao invés de deixá-la desaparecer perante a exigência analógica de que devemos começar a descrever esse objeto chamado de Zuni, pode vir à nossa memória de antropólogos o debate entre Robbins Burling e a instituição da etnociência nas páginas da revista *American Anthropologist*, há muito, em 1964. Burling questionava a instituição da etnociência ao pensar em voz alta se seria prudente "admitir que nós estamos apenas brincando com um conjunto de regras que nos permite usar vocábulos [e, por outro lado, nos comportarmos] como os outros" (conforme citação de Frake, 1964:119), e esquecer a idéia de "descobrirmos o sistema cognitivo de um povo" (Burling, 1964a:27). Dell Hymes (1964) e Charles O. Frake (1964) tentaram reconvertê-lo, mas, em resposta, Burling disse: "sou completamente cético quanto ao fato de podermos 'penetrar nas pessoas" através de seu comportamento" (Burling, 1964b:121), rejeitando, desta forma, a versão mentalista do projeto analógico.

Ao colocarmos lado a lado essa estória de Burling e dos etnocientistas e a de Cushing com os sacerdotes zunis, o que sobressai é aquele pedaço de papel na mão de Cushing. "Os outros faziam suas preces do fundo do coração, mas ele lia a sua num pedaço de papel," isto é, ele usou um artifício que lhe permitiu dizer as mesmas palavras que os outros, mas nós ficamos na dúvida se, ou até que ponto, os Sacerdotes do Arco se enraizaram em sua cabeça — ou, como se diz em Zuni, em seu coração. Eles realmente aplicaram sua tinta no próprio corpo de Cushing, mas as listras realmente sobressaíam.

Poderíamos pensar e repensar sobre essa estória, seguindo as suas listras alternadas de branco e preto, e esse é exatamente o ponto: enquanto temos um documento como este bem em cima da mesa, nós não podemos fazê-lo desaparecer, a menos que o adiemos, guardando-o para nossas memórias, ou para uma coleção de textos, na qual ele deverá ocupar as últimas páginas, enquanto que as da frente estarão devidamente reservadas para um mito pristino sobre a criação. Assim, poderíamos continuar com o nosso trabalho de sempre. Se pudéssemos apenas remover os últimos traços daquela tinta preta, até poderíamos, um dia, vestir um avental limpo e branco de laboratório. Mas, até mesmo enquanto digo isto — ou melhor, até mesmo enquanto eu escrevia isto — eu fiquei pensando numa outra estória.

Durante um verão, entre os Zuni, nós nos prontificamos a levar Andrés Peynetsa até a aldeia de Walpi para ver a Dança da Cobra dos índios Hopi, que ele desconhecia. Quando chegou o dia, e nos vimos seguindo por aquele precário estreito de pedra que liga Walpi à outra parte de um planalto escarpado (ou mesa), Andrés virou-se para mim e disse:

> É só precipício!
> Dos dois lados!
> Você pula para um lado, e
> eu pulo para o outro.

Mas, é claro, o que realmente fizemos foi seguir em frente, permanecendo junto um do outro, conversando.

Ao examinarmos nosso trabalho de antropólogos a partir da base desse caminho dialógico, em vez de pularmos para um lado, uma série de problemas podem ser vistos sob uma nova ótica, simultaneamente. Tomem, por exemplo, a busca perpétua de métodos que farão com que seja possível que obtenhamos dados sem deixar as marcas reveladoras de nossas próprias ferramentas. Essa busca é fundamentalmente contraditória para início de conversa, como todos nós sabemos, mas a tradição analógica nos leva a considerar as marcas das ferramentas como efeitos colaterais desastrosos, ao invés de como um sintoma de um problema mais profundo. Da mesma forma que a última interpretação analógica dos dados deveria estar isenta de qualquer vestígio do dedo do nativo, também os dados finais deveriam estar isentos do dedo do antropólogo. Os esforços para estreitar os vestígios antropológicos em direção ao vértice envolvem a tentativa tática de evitar um diálogo completo e aberto,

seja através de um ataque de flanco, seja através de agressão direta. No caso do ataque de flanco, o antropólogo realmente deixa o campo, depois de haver transformado o trabalho de etnografia em uma indústria de artesanato cujos produtos serão buscados mais tarde. Isso foi o que aconteceu, por exemplo, quando Franz Boas ensinou a George Hunt a escrita alfabética da língua Kwakiutl e então colocou-o para trabalhar na criação de uma gigantesca *Ethnology of the Kwakiutl* (Boas, 1921). Projetos semelhantes continuam até o dia de hoje, com a diferença de que as instruções dadas por aquele antropólogo que se ausenta envolvem, cada vez mais, a produção adequada de fitas magnéticas.

Do ponto de vista analógico, o problema com essas tentativas de escutar, às escondidas, é que escrever e gravar, juntamente com o ato de instrução e o fato de compilação futura, todos deixam suas próprias marcas nos dados, embora haja uma curiosa sensação de alívio ao se saber que agora é o nativo que controla as ferramentas que deixam marcas. Mas, quando investigamos os produtos dessa indústria de artesanato, a fim de prepará-los para publicação, aí surge um problema mais fundamental: no fim, espreitar apenas adia o diálogo entre o antropólogo e o nativo para uma outra ocasião, aquela da tradução e da interpretação do discurso gravado.

No extremo oposto da instalação de uma indústria de artesanato que vai produzir, na ausência do antropólogo, existe a instituição de uma linha de montagem supervisionada de perto. Em lugar do ataque de flanco surge um confronto direto no qual o antropólogo mantém a iniciativa. Enquanto que a indústria de artesanato era prolífica, porém dispendiosa e difícil de manejar, um controle direto sobre a produção através de mecanismos, tais como questionários, possibilita a manufatura rápida de todos os itens desejados. Ora, a relação entre os dados e a interpretação está invertida: no caso da produção artesanal dos dados, a interpretação foi adiada, mas, com a mudança para a linha de montagem, a interpretação antecede os dados, na forma de perguntas sistematicamente capciosas.

Mas, não é certo que o caminho dialógico requer o abandono geral da metodologia existente, ou até mesmo de questionários em particular — afinal de contas, até os nativos têm métodos, como os etnometodólogos também o têm. E não é o caso de o diálogo ser, em si, um método, no sentido de que possa suplantar "outros" métodos ou métodos "anteriores". Método é "um meio para o fim" e é, em geral, visto como "um mal necessário, porém temporário." O diálogo não é um método mas uma *forma*, uma forma de discurso, dentro do

qual podem existir momentos metódicos, de qualquer um dos lados, e dentro do qual os métodos podem se contar entre os possíveis assuntos em discussão, tanto no campo quanto no gabinete. Nos escritos de uma antropologia dialógica, os métodos serão vistos em seu âmbito maior, desde um lapso oportuno até um desastre total. Veremos por nós mesmos que alguns interlocutores se recusam, terminantemente, a fazer o jogo de etnociência ou algo semelhante, enquanto que, do outro extremo, há interlocutores que, no momento, não conseguem se lembrar de uma única estória, embora esperássemos ficar de observadores e nos deliciar com um monólogo.

Duas gerações atrás, Margaret Mead escrevia que "o pesquisador de campo não se encontra no campo para falar mas para ouvir, nem para expressar idéias próprias e complicadas que turvarão e distorcerão os depoimentos dos nativos" (1939:196). Ela foi aluna de Boas, que já havia nos prevenido, nos idos de 1911, contra os perigos de se trabalhar com "índios inteligentes" que "podem ter formado uma teoria sobre o que estamos fazendo (Boas, 1964:15). Entre essas duas injunções, podemos ver que nossa tarefa como pesquisadores analógicos de campo, enfrentando conversas perigosas, mas com a segurança do nosso gabinete a nos esperar, era fazer o papel de idiota com informantes inteligentes e fazer o papel de inteligentes com os idiotas. Mas, dentro do campo dialógico, as conversas vão durar ou cair por terra,segundo seus próprios méritos, como o ponto de encontro entre dois mundos, mas não com base na possibilidade de o investigador ter conseguido o que afirma ter procurado (e a qualquer preço). O perigo se encontra em *qualquer* dos lados do diálogo e está sempre por perto, tanto no gabinete, quanto no campo.

Nada pareceria mais seguro, do ponto de vista analógico, que fazer etno-história, mas isso também está aberto às indagações dialógicas. No que se refere aos documentos coloniais da Mesoamérica, por exemplo, temos tido a tendência de usá-los como pistas para a reconstrução da cultura e da sociedade pré-hispânica. Tiramos o que julgamos ser verdadeiramente aborígene e deixamos de lado tudo que nos parece contaminado pela presença dos missionários espanhóis — que são, culturalmente falando, nossos próprios parentes e, pior ainda, eles chegaram lá primeiro. Assim é que o documento de Sahagún sobre o debate do século XVI, entre os assim chamados 12 apóstolos (um grupo de franciscanos) e um grupo de sacerdotes astecas, somente agora está sendo completamente traduzido para o espanhol e para o inglês (ver Klor de Alva, 1980). Por toda a Mesoamérica há catecismos, escritos em línguas nativas e de

acordo com o conhecimento de costumes nativos (por exemplo, Chinchilla Aguilar, 1963:65-76), mas esses são lidos, quando são lidos realmente, apenas com vistas a uns bocados de etnografia (ou, então, são lidos por historiadores à procura de uns pedaços da história da Igreja). No caso do mais famoso dos documentos etno-históricos mesoamericanos, o Popol Vuh, a estória inicial da criação, que contém alusões à Bíblia, foi abandonada depois de cem anos de pesquisa como "uma acomodação às noções cristãs" (Bandelier, 1878:391) ou como "uma paráfrase sincretista do Gênesis" (Edmonson, 1967:359), não para ser comparado com o resto do que, sob outro aspecto, é um documento perfeito — não tem importância que ele tenha sido todo escrito em alfabeto romano.

Do ponto de vista dialógico, tais documentos são interessantes, apesar do fato de que alguns europeus tenham chegado lá primeiro, e não por causa disso. Eles mostram, de ambos os lados e com a clareza de um relâmpago, a fronteira dialógica entre as culturas européia e mesoamericana durante o período colonial. Em alguns aspectos, o início do Popol Vuh nos fala mais sobre o Quiché-Maia do século XVI do que sobre qualquer outra coisa naquele documento, precisamente porque ele nos mostra, ao mesmo tempo, no que se refere à questão de cosmogonias, quem foram aqueles Quichés e quem foram os nossos parentes espanhóis, como eles se encontraram e como não se encontraram.

Já que suscitei o espectro dos missionários, e até dos próprios doze apóstolos, bem que poderíamos examinar mais de perto esses nossos parentes especiais, ou, mais exatamente, a razão pela qual nós, antropólogos, ficamos inquietos ao falarmos sobre eles, e a razão pela qual temos uma gama de piadas contra os missionários — e, também, a razão pela qual tentamos manter a aparência de que nós próprios não estamos comprometidos com nenhuma idéia metafísica, ao contrário dos nativos. Bronislaw Malinowski, penso eu, colocou essa questão no alicerce adequado ao transformar o missionário e o antropólogo num par de gêmeos inversos. Ele viu no missionário "o tradutor do ponto de vista do homem branco para o nativo," e observou que a tarefa do antropólogo é "traduzir o ponto de vista do nativo para os europeus" (1935:XXI). Podemos levar essa geminação de missionário e antropólogo um pouco mais além, ao examinarmos com mais firmeza suas respectivas percepções sobre o propósito máximo. O missionário parte de uma única estória, que deveria aplicar-se a toda a humanidade, e tenta persuadir toda a humanidade a contar aquela única estória à exclusão de todas as ou-

tras que poderiam competir com esta. O antropólogo, por outro lado, junta as estórias de toda a humanidade e, se permanecer fiel até o fim do discurso analógico, ele vai mostrar que todas essas estórias eram, realmente, apenas uma desde o começo — o que acontece é que os nativos, simplesmente, desconheciam esse fato. Ao fazermos uma leitura minuciosa desse mito específico, somos levados até aquele estranho homem nu de que falei anteriormente. Ao atingirmos a sua mente, ou até mais longe, o que ali encontramos, como descreve Lévi-Strauss, assemelha-se, estranhamente, ao nosso velho amigo, o Logos (com L maiúsculo), aquele artista supremo do monólogo, o personagem principal da *Metafísica* de Aristóteles, o Logos que aparece de novo no evangelho segundo São João — que é, por falar nisso, o primeiro livro da Bíblia e que um missionário treinado no Summer Institute of Linguistics traduz para uma língua nativa.

Colocando isso de outra forma, Lévi-Strauss se tornou nativo, mas daquele tipo de nativo mais para o lado *de cá* que para o lado *de lá*. Mas, quanto a todas aquelas centenas de mitos sul-americanos, você poderia dizer: ele não travou um diálogo com eles? Porém, se verificarmos de novo, a nenhum índio sul-americano é dado o direito de ser eloqüente em nenhuma daquelas páginas. Os mitos aparecem apenas em sinopses rápidas, abrindo caminho para outras transformações que, finalmente, vão deixá-los irreconhecíveis. Lévi-Strauss descreve seu próprio modo de operar desta forma: "Como um incêndio, minha mente vai abrindo caminho por uma região que pode, algumas vezes, parecer inexplorada; ... eu devoro uma safra ou outra deixando atrás de mim devastação" (1963b:36). Parafraseando Gregory Bateson, que tal tratar isso como ecologia da mente? Mas, como sugeri anteriormente, um texto, uma vez colocado bem em cima da mesa, é uma fonte dificilmente esgotável e, quando o enfocamos dialogicamente, não existe nenhum propósito metafísico irresistível que venha a exigir a sua substituição completa e final por nossas palavras.

Agora, num momento de resistência a tudo isso, você pode ter levantado a objeção de que eu mesmo esteja propondo a substituição do discurso antropológico "anterior" por um tipo de discurso "posterior," a substituição do monólogo pelo diálogo. Mas o diálogo, até no gabinete, não precisa substituir nada; o discurso anterior é citado e não substituído. Além disso, o diálogo não é completamente novo na literatura antropológica, mas é, ao invés disso, uma possibilidade constante que já teve seu momento de realização através da

imprensa escrita. Bem à mão, em um gabinete, têm lugar as sessões de "discussão e debate" de periódicos profissionais, e é claro que existem todos aqueles ensaios e livros recentes com palavras como "repensando" em seus títulos. Contanto que tais trabalhos não busquem uma vitória imaginária sobre o pensamento anterior, eles fazem jus ao espírito do diálogo. Um pouco mais próximo da situação de campo está o encontro. no gabinete, dos "nossos" mitos com os "deles," como acontece no livro de Miguel León-Portilla, *Aztec Thought and Culture* (1963), onde os discursos aztecas, bem ali para lermos sem precisarmos consultar um daqueles volumes independentes, são diretamente comparados com os discursos dos nossos próprios parentes, os antigos atenienses. Um outro exemplo é a comparação feita por Stanley Diamond da estória de um vigarista daomeano com o Livro de Jó (1974:281-91); ele citou ambas as narrativas em seu próprio discurso, abrindo-nos espaço para modificar ou discordar da sua interpretação.

Em nossa busca de diálogos já publicados que tiveram lugar face a face ou lado a lado num ponto de encontro entre culturas, fomos precedidos por Paul Radin, na introdução que escreveu para a edição de 1927 de seu livro de 1927, *Primitive Man as Philosopher*. No que se refere a questões de filosofia, ele critica as unilaterais "formulações de pessoas de fora" e prefere a estipulação, embora difícil, de "um diálogo verdadeiramente filosófico" (Radin, 1957: XXX-XXXI). Cita um exemplo, por extenso, de um desses diálogos, uma permuta que tem lugar por volta da virada do século entre o médico J. R. Walker e um pajé Oglala Sioux chamado Finger (Walker, 1917:154-56). Radin também faz referência à versão original francesa de *Conversations with Ogotemêlli* (1965), escrito por Marcel Griaule. O livro de Griaule continua sendo o clássico dos clássicos do diálogo antropológico de campo, apesar de seu esforço excessivo em busca do objeto abstrato chamado Dogon; de vez em quando, ele faz tudo para permanecer mudo perante o inteligente Ogotemêlli (1965:145-46), mas aqui o detalhe é que todo o seu esforço está ali para nós lermos, como parte do testemunho do diálogo. Exemplos curtos do testemunho direto do diálogo de campo podem ser encontrados no livro de Mônica Wilson, *Good Company* (1963:194-95) e em Billie Jean Isbell, *To Defend Ourselves* (1978:170). Além de *Conversations* de Griaule, *Moroccan Dialogues* de Kevin Dwyer (1983) é o único livro antropológico com um enfoque dialógico.

Pelo menos em teoria, Clifford Geertz chega perto de defender uma volta ao diálogo, mas quando nos instiga a "conversar com eles"

(1973:13,24), ele, aparentemente, se refere a uma conversa puramente metafórica com um "eles" coletivo e, a julgar pela escassez de citações em seu próprio trabalho, a prática daquilo que ele denomina "descrição densa" (1973:6) equivale a uma "gag rule" ou lei de restrições ao discurso nativo. Mas, se Geertz prega a conversação e pratica o monólogo, Victor Turner chega quase a fazer exatamente o contrário. No primeiro capítulo de *The Forest of Symbols*, ele levanta o argumento clássico de que é ele, e não o Ndembu, que está imbuído de objetividade (1967:25-26), como se desse permissão a si mesmo para dar início a um monólogo. Mas, na prática, ele não guarda segredo de seus diálogos com Muchona, ou da inteligência de Muchona, mesmo quando a conversa ultrapassa os limites de assuntos estritamente Ndembu e esbarra no Antigo Testamento e na bandeira britânica (Turner, 1967: 21-33, 135). O trabalho de Turner é um diálogo, ou o suficiente para ser um diálogo, a fim de suscitar reinterpretação, até mesmo de parágrafo para parágrafo, e não é uma tentativa de construir uma argumentação exaustiva, ao mesmo tempo em que esconde os discursos anteriores nos quais aquela argumentação se baseia.

Johanes Fabian, em sua própria busca de vestígios de uma "antropologia orientada para a linguagem", que iria, efetivamente, se basear no "alicerce ... da intersubjetividade humana," acha que "a etnografia da fala", defendida por Dell Hymes, é mais promissora do que outra manifestação recente (Fabian 1971:23-27). Mas, se essa "etnografia da fala" pudesse explorar a trajetória dialógica de que falei neste trabalho, os seus praticantes teriam que ver nela algo a mais que um simples meio metodológico para se chegar à teoria de uma sociolingüística concebida analogicamente, uma sociolingüística que iria, sistematicamente, transformar o discurso nativo em listas daquilo que se chama, convenientemente, de "regras de re-escrita"' (ver, por exemplo, Hymes, 1972b:66-70).

Hymes vê o domínio relativamente intacto da sociolingüística como o resultado de um lapso histórico, ou como "espaços vazios em um padrão científico", e insiste para que "passemos para aquele lado e ocupemos o território" (1974:208). Mas, o que vou arriscar a acrescentar é que os "espaços vazios" não se encontram ali devido a algum lapso da história científica, mas devido ao fato de que as ciências sociais e da linguagem, na medida em que ambas seguiram o modelo das ciências naturais, deixaram, por força, exatamente aqueles espaços que a sociolingüística agora almeja preencher. Perceber esses espaços, por meio da invocação da dimensão social da

linguagem (ou da dimensão linguística da sociedade), significa levantar a questão do diálogo, e a questão do diálogo, forçosamente, estende-se de modo a incluir o observador em potencial. As implicações máximas do diálogo podem ser adiadas ao se escutar, às escondidas, o discurso dos outros, mas se tal discurso vai ser traduzido e interpretado, então o etnógrafo da fala deverá, mais cedo ou mais tarde, se tornar um etnógrafo falante. O espaço em que a língua e a sociedade se sobrepõem está longe de estar desocupado, e a única forma que têm os antropólogos de explorar esse espaço será percorrendo suas fronteiras na companhia de pessoas como Andrés Xiloj, James Carpenter, Smiler, Andrés Peynetsa, George Hunt, Finger, Ogotemêlli, ou Muchona.

(Traduzido do inglês pela Profa. E. R. Henriques com certas alterações feitas pelo autor e algumas sugestões do Prof. Aryon Rodrigues. O texto original, "The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology," foi publicado em *Journal of Anthropological Research* em 1979 e em Dennis Tedlock, *The Spoken Word an the Work of Interpretation* (Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1983 cap. 16).

BIBLIOGRAFIA

BANDELIER, A.F. On the Distribution and Tenure of Lands and the Customs with Respect to Inheritance among the Ancient Indians, *Peabody Museum Annual Report* 11:385-448, 1878.

BOAS, F. *Ethnology of the Kwakiutl.* Annual Report of the Bureau of American Ethnology 35, 1921.

————————. "Linguistics and Ethnology," In *Language in Culture and Society,* (org. Dell Hymes), pp. 15-26. Nova Iorque: Harper & Row, 1964.

BOURDIEU, P. *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BURLING, R. *Cognition and Componential Analysis*: God's Truth or Hocus-Pocus? *American Anthropologist* 66:20-28, 1964a.

————————. Burling's Rejoinder, *American Anthropologist* 66:120-22, 1964b.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o Mundo dos Brancos.* 3.ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

CASAGRANDE, Joseph, 1960. *In the Company of Man.* Nova Iorque: Harper & Row.

CHINCILLA AGUIAR, E. *La Danza del Sacrificio e Otros Estudios.* Guatemala: José de Pineda Ibarra, 1963.

DIAMOND, Stanley. *In Search of the Primitive.* New Brunswick, New Jersey: Transaction, 1974.

DWYER, Kevin. *Moroccan Dialogues.* Baltimore: Johns Hopkins, 1983.

EDMONSON, M.S. "Narrative Folklore, "In *Handbook of Middle American Indians*, t. 6; pp. 357-68. Austin: University of Texas Press, 1967.

FABIAN, J. Language, History, and Anthropology, *Philosophy of the Social Sciences* 1:19-47, 1971.

FRAKE, C.O. Further Discussion of Burling, *American Anthropologist* 66:119, 1964.

GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures.* Nova Iorque: Harper & Row, 1973.

GRIAULE, M. *Conversations with Ogotemêlli.* Londres.: Oxford University Press, 1965.

HARRIS, M. *The Nature of Cultural Things.* Nova Iorque: Random House, 1964.

HYMES, D. Discussion of Burling's Paper, *American Anthropologist* 66:116-19, 1964.

——————. *Reinventing Anthropology.* Nova Iorque: Vintage, 1972a.

——————. "Models of the Interaction of Language and Social Life" In *Directions in Sociolinguistics*, (org. J.J. Gumperz e Dell Hymes), pp. 35-71. Nova Iorque; Holt, Rinehart & Winston, 1972b.

——————. *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnograpic Approach.* Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1974.

ISBELL, J.B. *To Defend Ourselves.* Austin: University of Texas Press, 1978.

JULES-ROSETTE, B. *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke.* Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press, 1975.

KLOR DE ALVA, J.J. The Aztec-Spanish Dialogues of 1524, *Alcheringa* 4(2):52-193, 1980.

LEÓN-PORTILLA, M. *Aztec Thought and Culture.* Norman: University of Oklahoma Press, 1963.

LÉVI-STRAUSS, C. *Totemism.* Boston: Beacon, 1963a.

——————. *Tristes Tropiques.* Nova Iorque; Atheneum, 1963b.

——————. *Structural Anthropology.* Garden City, Nova Iorque: Doubleday, 1967.

——————. *From Honey to Ashes.* Nova Iorque: Harper & Row, 1973.

LOWIE, R. "My Crow Interpreter," In *In the Company of Man*, (org. J.B. Casagrande), pp. 427-37. Nova Iorque: Harper & Row, 1960.

MALINOWSKI, B. *Coral Gardens and their Magic*, t. 2. Londres: George Allen and Unwin, 1935.

MEAD, M. Native Languages as Fieldwork Tools, *American Anthropologist* 42: 189-205, 1939.

MURPHY, R.F. *The Dialectics of Social Life.* Nova Iorque: Basic Books, 1971.

PAUL, R., e P. RABINOW. Bourgeois Rationalism Revived, *Dialectical Anthropology* 1:121-34, 1976.

RABINOW, P. *Reflections on Fieldwork in Morocco.* Berkeley: University of California Press, 1977.

RADIN, P. *Primitive Man as Philosopher.* Nova Iorque: Dover, 1957.

SCHUTZ, A. *The Phenomenology of the Social World.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1967.

STANNER, W.E.H. "Durmugan, A Nangiomeri," In *In the Company of Man* (org. J.B. Casagrande), pp. 63-100. Nova Iorque: Harper & Row, 1960.

TEDLOCK, D. "An American Indian View of Death," In *Teachings from the American Earth: Indian Religion and Philosophy*, (org. D. Tedlock e B. Tedlock), pp. 248-71. Nova Iorque: Liveright, 1975.

——————. *Finding the Center: Narrative Poetry of the Zuni Indians.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1978.

——————. *The Spoken Word and the Work of Interpretation.* Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1983.

THOMPSON, S. *Tales of the North American Indians. Bloomington:* Indiana University Press, 1929.

TURNER, V. *The Forest of Symbols.* Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press, 1967.

WALKER, J.R. *The sun Dance and Other Ceremonies of the Teton Dakota.* Anthropological Papers of the American Museum of Natural History 16(1), 1917.

WILSON, M. *Good Company.* Boston: Beacon, 1963.